Culpeper *et al.* 2003 = Jonathan Culpeper, Derek Bousfield, Anne Wichmann, *Impoliteness Revisited: with Special Reference to Dynamic and Prosodic Aspects*, in "Journal of Pragmatics", XXXV, 10–11, October–November, p. 1545–1579.
Culpeper 2011 = Jonathan Culpeper, *Impoliteness: Using and Understanding the Language of Offence*, Cambridge, Cambridge University Press.
Ermida 2008 = Isabel Ermida, *The Language of Comic Narratives: Humor Construction in Short Stories*, Berlin, New York, Mouton de Gruyter.
Norrick, Chiaro (eds.) 2009 = Neal Norrick, Delia Chiaro (eds.), *Humor in Interaction*, Amsterdam, John Benjamins Publishing Company.
Zajdman 1995 = Anat Zajdman, *Humorous Face –Threatening Acts: Humor as Strategy*, in "Journal of Pragmatics", XXIII, 3, March, p. 325–339.

FAILED HUMOR AND ITS EFFECTS IN CONVERSATION

ABSTRACT

The humor, one of the most important socio-pragmatic strategies, has a great significance in coordinating the daily conversations. Nevertheless, the humor does not always have positive effects on interactants. Humor can affect them, and this often causes misunderstanding or confusion in conversation, leading to failed communication. Or, what is funny for the emitter can be rude or offensive to the receiver.

In this article, we inquire the issue of communication failure in terms of unperceived or rejected humor. The research is based on the American film "Meet the Fockers". Failure in conversation and, respectively, the situations of failed humor, happen when it prevail a disagreement between the interactants' styles of expression.

Key-words: *failed humor, unperceived humor, rejected humor, unsuccessful conversation, politeness, impoliteness, sender, recipient, strategy.*

CUPTORUL ŞI PRAGUL – REPERE SACRE ÎN SPAŢIUL CASNIC: OBICEIURI LA NAŞTERE

ADINA HULUBAŞ*

Cercurile concentrice trasate în jurul mamei şi al oricărei persoane ce trece printr-o schimbare de statut ontologic se conturează pe două tipuri de coordonate: temporală şi spaţială. Aflate în directă legătură, timpul şi locul de recluziune impun respectul faţă de divinităţile casnice cu care se identifică un anumit punct al gospodăriei, fiindcă acestea sunt capabile să asigure binele familiei, dar şi să pedepsească în mod crunt impietăţile.

Nucleul existenţei umane îl constituie, la români şi multe alte popoare, *vatra* casei, un spaţiu care unifică planurile multiple ale lumii. Pentru dimensiunea fenomenală a prezentului, ea oferă căldură şi hrană. Divinaţiile şi invocaţiile făcute la gura cuptorului influenţează în plan magic evenimentele din viitor, în timp ce cultul strămoşilor care se întrezăreşte în sacralizarea acestui spaţiu face legătura cu trecutul neamului. Acest *summum* al percepţiei omeneşti vine din milenii de istorie culturală şi de pe teritorii uriaşe ale globului pământesc locuite de civilizaţii diverse. Petru Caraman a sintetizat amploarea fenomenului în studiul dedicat obiceiului ce poartă numele *căderea pe vatră* (Caraman 1988). Semnificaţia cuptorului are o valenţă sinecdotică, fiindcă el reprezintă gospodăria însăşi şi adeseori ţara natală. Vatra se identifică astfel cu divinitatea focului ce protejează casa şi devine, în opinia savantului ieşean, un altar şi un lăcaş al spiritului sacru tutelar.

Cultul vetrei apare la popoarele romanice, germanice, fino-ugrice, turco-tătare, slave şi la neogreci, iar dintre divinităţile focului adulate de acestea, Petru Caraman menţionează pe Hestia de la greci, Vesta la romani, Tabiti (sciţi), Agni, din vechea Indie, Polengabia de la prusaci, Ponyke şi Aspelenie, întâlnite la lituanieni, popor la care există şi zeitatea Gabija, cu aceleaşi atribute (vezi şi Greimas 1997: 182). Cărturarul ieşean face o subliniere relevantă în cazul poporului iranian care venerează pe *nmânô-paiti*, care, în traducere, înseamnă „stăpânul casei". La romani, divinitatea focului cumulează atributele Penaţilor, spiritele părinţilor şi strămoşilor, responsabili mai ales cu bunăstarea materială, ale Larilor, entităţi telurice, şi ale Manilor, în care se transformau sufletele morţilor îngropaţi în incinta casei. Obiceiul

* Institutul de Filologie Română „Alexandru Philippide", Iaşi, str. Th. Codrescu, nr. 2, România

ALIL, t. LII, 2012, Bucureşti, p. 137–154

acesta supraviețuiește în Moldova prin intermediul poeziei ritual-ceremoniale de înmormântare, în care se invocă practica funerară în cauză, ca modalitate de păstrare a legăturii cu cel dispărut.

Vatra reușește să unifice și obiceiurile familiale: la naștere, copilul este închinat divinității focului (prin gesturi asupra cărora vom reveni), la nuntă, mireasa atâță focul din vatra soacrei pentru a anunța sosirea ei în neam sau, pentru a forța căsătoria, se pune sub protecția spiritului tutelar al vetrei ca să-și răscumpere statutul prejudiciat de feciorul care a înșelat-o, iar la înmormântare, mortul se așază pe vatră pentru a fi spălat (Băuțar – Caraș-Severin) (*Sărbători* 2002: 134). La acestea se adaugă obiceiul calendaristic al colindatului, în cadrul căruia soarele este ajutat simbolic prin intermediul succedaneului său casnic: pițărăii intră în casele colindate și atâță focul din vatră cu bețele lor.

Este deja evident faptul că lăcașul focului din gospodărie acționează asemenea unui canal între lumi, tot așa cum fântâna din spațiul comunitar permite comunicarea dintre nivelurile diferite ale universului. Practicile magice desfășurate la gura focului valorifică deschiderea spre sacru, exemple grăitoare fiind vrăjile de *învelire a focului* pentru aducerea ursitului sau, schimbând palierul existențial, medierea contactului cu lumea morților. „Când murea cineva, apărătoarea sobei se deschidea, pentru a face drum sufletului. Evident, pentru a-l vedea pe mort erau utilizate aceleași elemente: doritorul, stând pe sobă, se uită (prin frâu, sită) la masă, unde de obicei era așezat mortul" (Olteanu 1999: 496). Apropiindu-ne de riturile de naștere, vom remarca că ființele sacre intră în casă prin horn (Pamfile 1997: 17), iar la gura acestuia se „aprind lumânări sfințite" pentru a feri femeia aflată în travaliu de strigoi (Olteanu 2009: 111).

Cuptorul constituie, de altfel, un punct de referință de-a lungul obiceiurilor de naștere din Moldova și din restul țării. Încă din faza de anticipație a acestor obiceiuri, atenția specială a femeii se îndreaptă spre locul în care ea își petrece cea mai mare parte a vieții. Petru Caraman consideră că această valență a vetrei a fost preluată de la divinitatea numită de romani *Lar Familiaris* și constă în potențialul acesteia nu numai de „a proteja nașterile, ci și de a provoca la nevoie – atunci când este implorată – fecunditatea tinerei soții". Astfel ar putea fi înțeleasă practica atestată de Simeon Florea Marian menită să trateze sterilitatea: femeia bea „nouă fire de usturoi în jumătate de litru de rachiu lăsat nouă zile pe horn și înghițit nouă zile la rând" (Marian 1995: 9). Dincolo de fenomenul de macerație accelerată cauzat de căldura hornului, trebuie luate în considerare implicațiile magice, cu atât mai mult cu cât repetiția numărului nouă (căruia i se atribuie totalitatea formelor de manifestare) atrage atenția în mod deosebit.

Pe timpul graviditații apare o măsură de precauție al cărei sens poate fi lesne pierdut printre interpretări raționale ale unui fapt aparent absurd. În aproape toate județele Moldovei se întâlnește superstiția că *femeia groasă* nu are voie să stea cu spatele la sobă, fiindcă pruncul ei se prinde de șale și nu mai poate fi născut. E necesar aici să facem trimitere la o practică terapeutică pe care Antoaneta Olteanu a întâlnit-o în antologia Elenei Niculiță-Voronca: „Când te doare spatele să te lași

pe horn și să zici: «Ce-i în spatele mele să fie în horn, și ce-i în horn, în spatele mele»" (Olteanu 2009: 112). Acest schimb de energie numinoasă are loc datorită magiei prin contact și o atingere necontrolată de vatră poate produce la nivel magic un soi de „aspirare" a fătului către lumea de care este legat cuptorul. Ca întotdeauna, învelișul logic al lucrurilor (căldura excesivă provoacă lipire prin topirea materialului expus) are și un strat de adâncime în care se pot întrevedea tiparele arhetipale.

Un alt tabu cere gravidei să nu sufle în cuptor. El figurează pântecele matern (mai ales în practicile magice de refacere a nașterii), și precauțiile din timpul gestației vizează ducerea la bun sfârșit a concepției. Paralela copil – coptură devine limpede în convingerea că, introducând în cuptor doi colaci odată pe lopată, gravida va ajunge să poarte o sarcină gemelară (Godinești – Bacău)[1]. Instrumentul de lemn folosit pentru așezarea copturilor are valoare magică și în riturile de anticipație din Bihor: „Pentru ca o femeie să nască mai ușor, «să ia lopata de la cuptor, o pune jos și mătura și rade de pe colțurile meșii răzătură de aluat». Trece peste lopată și zice «Atât să mă țâie durerile, cât stă pita pe lopată!»" (Pavelescu 1945: 59). În mod evident, repunerea aluaturilor la copt atrage o naștere grea (Curtești – Botoșani), putând chiar ucide fătul (Ștefănești – Botoșani), din cauza întoarcerii anormale a pruncului în pântece (Păltiniș – Botoșani). Aceeași recomandare este făcută gravidelor ucrainene, să se abțină a da pâinea înapoi în cuptor dacă e crudă, fiindcă, la naștere, fătul se va întoarce în uter înainte de expulzare (Kabakova 1992: 59).

Metafora pâinii în cuptor este decodată în mod conștient cu sensul de 'concepție', simbolistica uterină adăugându-se implicațiilor deja discutate ale cultului vetrei. Din punct de vedere etimologic, se pare că sensul de „aluat copt" a condus la apariția expresiei *placentă uterină*, utilizată prima oară de anatomistul italian Realdo Colombo, în secolul al XVI-lea. În latină, *placenta* înseamnă „prăjitură plată", aspectul pe care îl are membrana la expulzare fiind cel care a inspirat numele. La rândul său, cuvântul latinesc provine din grecescul *plakóenta*, forma de acuzativ a lui *plakóeis*, derivat de la *pláx* (genitiv *plakós*) „plat". „Coptura uterină" pare să fi fost, așadar, o analogie timpurie în istoria culturală a lumii. În limbajul tradițional este frecventă denumirea de *plăcintă*, iar aparenta stâlcire a termenului literar provoacă adeseori zâmbete condescendente. Poate că nu este tocmai arbitrar acest fonetism, pe care o locuitoare din Stulpicani – Suceava îl așază în opoziție cu denumirea *locul copilului* în relatările sale: „doctorii îi spun plăcintă" (Diacon 1992: 189). Coptură, prăjitură sau plăcintă, toate conțin metafora unei transformări miraculoase, iar fecunditatea pe care o are simbolul cuptorului nu se oprește la fenomenul concepției, ci se spiritualizează și mai mult în accepțiunile lui alchimice, unde acesta devine mistic.

Gestica viitoarei mame în preajma focului are repercusiuni directe asupra fătului: dacă ea răstoarnă lemnele în sobă (Bolovăniș – Bacău) sau dă înapoi în

[1] Informațiile etnografice din spațiul moldovenesc a căror sursă nu este precizată fac parte din Arhiva de Folclor a Moldovei și Bucovinei (AFMB).

cuptor pâinea necoaptă, scoasă prea devreme (Berezlogi – Iaşi), copilul se va naşte într-o poziţie dificilă, nu va avea o prezentaţie craniană. Tot ucrainencele se feresc să pună buşteni deja arşi pe foc, dacă sunt însărcinate, fiindcă pruncul se va naşte cu un ten bronzat, măsliniu; ele nu pun nici lemne ascuţite, ca să nu facă hernie fătul (Kabakova 1992: 59). Cuptorul este omolog pântecelui şi, în plus, în acesta veghează spirite puternice, a căror ofensare poate fi fatală fiinţei în formare.

Revenind la interdicţia de a sufla în cuptor, apare esenţial faptul că urmările negative sunt suportate de copilul din pântece, care se va naşte cu limba prinsă (Marian 1995: 14). Aparatul vocal al mamei a comis greşeala, şi „sudarea" celui care abia se forma în momentul critic respectă toate regulile unei sancţiuni rituale. În Ucraina se crede că pruncul ce se afla în pântecele mamei în timp ce aceasta sufla în cuptor va gâfâi (Kabakova 1992: 33), va avea o respiraţie sonoră. Efectul se încadrează în categoria analogiilor magice dintre comportamentul mamei şi caracteristicile copilului, în timp ce convingerea românească are implicaţii punitive, vizibile şi într-o superstiţie din localitatea Fânaţă, judeţul Bihor: „să nu sufle în cuptor, că capătă [copilul] suspin" (Pavelescu 1945: 59). Denumită *plânsori* în Moldova sau *plâns rău* în Trăsnea – Sălaj, afecţiunea ce are cauze magice constă în insomnie şi plâns convulsiv.

Aşa cum ne-o arată seria de volume *Sărbători şi obiceiuri*, naşterea propriu-zisă se desfăşura frecvent în preajma vetrei sau a sobei. Acum mai bine de o sută de ani, în localitatea Rast din Dolj, femeile năşteau „pe vatra foclui, ţinându-se cu mâinile de lanţurile de dupe coş, de care se spânzură căldarea când fac mămăligă" (Laugier 1910: 49). Ulterior, ele stăteau trei zile pe paie „lângă vatra focului sau lângă sobă, ca să fugă relele de copil, cum fug de foc (Desa, Ciupercenii Vechi, Bucovăţ – Dolj)" (Laugier 1910: 49). Puterea apotropaică a flăcărilor are la bază geniul protector al vetrei şi funcţia de altar a acestei construcţii din casă. *Atlasul lingvistic român* a consemnat în trei localităţi din Argeş şi Dâmbovita chiar expresia *(femeia) dă pă vatră*, cu sensul „naşte". Ştefan Giosu a glosat locuţiunea într-un mod etnografic: „acest răspuns se explică prin condiţiile de acasă în care, altădată, năşteau femeile, vatra fiind o suprafaţă plană în prelungirea cuptorului sau sobei şi pe care se poate şedea sau dormi" (Giosu 1996: 58).

Practicile de uşurare a naşterii includeau contactul cu acest altar casnic (în sensul argumentat de Petru Caraman) şi invocaţiile. Atunci când căldura dată de vatră şi proximitatea cu ea nu erau suficiente, şi chinurile travaliului se prelungeau, femeia era aşezată pe marginea hornului şi folosea următoarea formulă pentru a crea o corespondenţă magică, o reacţie simpatetică, aşadar: „Cum iese fumul pe horn, aşa să iasă repede copilul!" (Costineşti – Botoşani). O practică identică se întâlneşte în Croaţia: femeia se adresează vetrei spunând: „Să iasă copilul din mine repede cum iese fumul din vatră" (Kabakova 1992: 33). Dacă pântecele este figurat de cuptorul în care se coace pâinea, canalul de naştere are un corespondent simbolic în horn, pe care se face accesul între lumi, după cum am văzut, şi pruncul poate intra în *lumea albă*.

Contactul cu acest liant între lumi apare şi în ceremonialul funebru, ca dovadă a puterilor deţinute de vatra focului: „pentru a nu se teme de morţi sau

pentru a se feri de acţiunea lor nefastă, ca strigoi, oamenii îşi lipeau mâinile de sobă sau, dând la o parte apărătoarea, se uitau în sobă" (Olteanu 1999: 496). În acest context, atingerea capătă valenţe adulatoare, parcă de invocare a unui spirit tutelar într-un moment critic.

Privitul în foc se leagă la nivel magic cu invocaţiile pe care le făceau altădată moaşele în gura vetrei, când naşterea copilului era anevoioasă. Ţinând în mână o ulcică în care se aflau apă şi busuioc, *bunica* descânta îngenuncheată lângă vatră: „Hai vinî, vinî! Vinî cât digrabî cî ţ-am dischis uşa! De-a ci băiat/ Sî cii împărat,/ S-ajungi mari gospodar!/ De-a ci fatî/ Sî cii o bunî gospodinî,/ Lăudată/ Şî di părinţ apreciatî,/ Di flăcăi căutatî!" (Ibăneşti – Botoşani)[2]. Moaşa meneşte copilului calităţi superlative pentru mediul social, un procedeu magic ce aminteşte de motivul *refuzului de a se naşte* din basme precum *Tinereţe fără bătrâneţe*, unde Constantin Noica descoperă „toate incidenţele şi implicaţiile modelului ontologic" (Noica 1996: 110), pentru care ivirea pe lume *întru ceva* măreţ reprezintă nucleul generator. Ţelul ce motivează „căderea în timp" trebuie să fie, aşadar, unul îndeajuns de înalt (împărăţie, succes social, tinereţe veşnică) pentru a compensa chinul existenţial implicit. Copilul este momit să părăsească pântecele protector, tot aşa cum, în cazul agoniilor prelungite, sufletul omului este chemat afară din trup în ritualurile de uşurare a morţii.

În Ucraina, moaşa se ruga la cuptor, întocmai ca la un altar: „Vatră-mamă, ajut-o pe aceasta să nască! Şi voi, martiri, veniţi în ajutorul ei! Porţi ale Paradisului, deschideţi-vă, chei de fier, deschideţi-vă, ajutaţi-o pe această roabă a lui Dumnezeu! Ajutaţi copilul să se nască, lăsaţi-l să vină în această lume" (Kabakova 1992: 33). Invocarea spiritelor defuncţilor în acest spaţiu casnic certifică faptul că vatra este un sălaş al Manilor, în timp ce îndemnul imperativ de deschidere, cu un corespondent în gestica moaşei (care avea grijă să nu rămână închise ferestrele, uşile şi alte simboluri ale ferecării), urmăreşte crearea unei replici anatomice, ceea ce ar scurta travaliul femeii. Tot în Ucraina, în regiunea Nipru, moaşa deschide şi uşa de la sobă, în seria gesturilor magice de deblocare a trecerii (desfacerea nodurilor şi despletirea părului gravidei şi ale tuturor celor prezenţi), dar închide ferestrele şi uşa (Boriak 2002: 34), contrar practicilor obişnuite în momentele critice. Este limpede că prin sobă trebuie să sosească un tip de energie sacră, chiar un spirit care aparţine exclusiv gospodăriei în cauză şi, de aceea, puterile lui sunt ţinute în interiorul căminului. Deschiderea uşii este urmată, în zona slavă menţionată, de gestul magic al moaşei menit să provoace reacţia divinităţilor vetrei în maniera specifică pentru principiul ignic: ea suflă în horn (Boriak 2002: 34). Echivalenţa dintre descântecul la gura sobei (expresia cu care suntem obişnuiţi capătă în acest context o semnificaţie profundă), convertit în rugăciune, şi suflarea în horn este dată de acelaşi tipar al invocaţiei către spiritul tutelar, trezit din amorţeală pentru a-şi ajuta familia pe care o veghează.

Hornul pare a fi poarta de intrare în lumea contingentului, dar şi mediul prin care mesajele ajung în planul sacru. Acest canal de emisie este folosit în situaţii

[2] AFMB, Cd. 1006, inf. Aurelia Racu, 70 ani.

diferite ale vieţii: „meşteri, ca croitorii, ciobotarii ş.a., ca să le vină muşteriii îi chiue duminica până a nu răsări soarele, pe gura hornului, zicând: U! hu! hu, voi cei de pe la ţară care aveţi de cusut, de făcut ciobote, hai la... cutare (numele lui), hai!" (Murgeni – Vaslui) („Ion Creangă" 2007: 177). Recuperarea animalelor pierdute foloseşte acelaşi procedeu: „vrăjitorul care a fost chemat întru ajutor merge la casa celui cu paguba şi, după ce mormâie nişte cuvinte numai de el înţelese, se urcă pe hornul casei şi strigă pe nume vita" (Marian 1994: 108) printr-o formulă ritualizată, de patru ori în fiecare punct cardinal. De asemenea, practicile maritale conţin descântece ce se declamă pe horn şi cheamă în ajutor focul pentru realizarea cuplului dorit. Vindecarea ameţelilor, puse uneori pe baza intoxicării cu monoxid de carbon de la sobă şi descrise prin sintagmele *m-o bătut cahla*, *m-o bătut soba*, se face în Băcani – Vaslui prin strigarea unei rude decedate la gura sobei (Ciubotaru 2005: 110). Chemarea în ajutor a strămoşului are menirea de a converti energia nefastă a focului în scop terapeutic, de a contracara la nivel numinos efectul sacrului stâng încorporat în principiul ignic.

Analizând obiceiul moldovenesc de a striga pe horn animalele pierdute, Petru Caraman consideră că se invocă un „geniu protector al casei, aflat în şemineu, care vine în ajutorul omului, plecând în căutarea animalelor pierdute pentru a le aduce înapoi la casă. Dar astăzi acest geniu sau această divinitate domestică au căzut în desuetudine şi nu mai există decât acest atribut al şemineului prin care ele transpar" (Caraman 1988: 131). Multitudinea cazurilor în care hornul îşi dovedeşte eficienţa magică justifică, totodată, intensitatea tabuurilor impuse persoanelor impure, specifice pentru protejarea unui spaţiu sacru.

Odată născut, copilul lua contact cu vatra prin intermediul moaşei, care îl ţinea deasupra focului să i se întărească oasele (Cucuieţi – Dofteana – Bacău, Vlădiceni – Neamţ) sau îl lovea uşor de sobă (Sodomeni – Iaşi, Laza – Vaslui), să fie tare ca ea, după cum se exprimă locuitorii din Sodomeni – Iaşi şi Spiridoneşti – Neamţ. Dincolo de sensurile augurale ale gestului, este evident că apropierea de foc are rolul de a anunţa strămoşii şi divinităţile vetrei că un nou membru al familiei a venit pe lume.

Viaţa tradiţională implică o legătură strânsă între sănătatea cornutelor mari şi bunăstarea familiei, fapt ce a dus la permutarea unor practici din ceremonialul omenesc mai cu seamă la specia bovină. Explicaţiile tradiţionale se adaptează contextului: „când fată vaca un viţel, să-l iei în braţe şi să-l dai de horn, zicând: «Când a mânca lupul hornul aista, atunci să te mănânce şi pe tine!»" (Olteanu 2009: 114). Dacă această închinare a animalului la vatră se leagă de practica de recuperare a animalului prin intermediul instanţei ignice, obiceiul de la rodini subliniază sinecdoca vatră–gospodărie şi sugerează o ofrandă. La Gălăneşti – Suceava, femeia venită la lehuză cu o găină în dar trecea pasărea de trei ori pe deasupra sobei şi spunea: „Cum nu fuge soba din casă, aşa să nu fugă nici găina!". Practica nu este specializată pentru acest moment ritual, ci relevă o funcţionalitate generală. „Când cumperi o găină sau ţi-o dărueşte cineva o dai de trei ori pe după stâlpul hornei, zicând: «Cum se ţine stâlpul de horn, aşa să te ţii tu de casa mea!»"

(„Ion Creangă" 2007: 206). În mod similar, „atunci când dădeai lapte cu împrumut, pentru ca o dată cu acesta să nu dai şi mana, trebuia să treci de trei ori acea oală pe după stâlpul hornului" (Olteanu 1999: 498). Toate aceste raportări magice la vatră urmăresc o aşezare sub protecţia divinităţii rezidente în focul casnic, ceea ce provoacă o atracţie de tip magic şi nu permite o îndepărtare îndelungată de gospodărie.

În Antichitatea greacă sunt atestate practici similare celor de la naştere din România secolului trecut. În cadrul ritualului numit *Amfidromii*, care avea loc la cinci, şapte sau zece zile de la naştere, copilul primea un nume, era aşezat direct pe pământ şi apoi avea loc „hora noului născut, ţinut în braţe (cel sau cei care îl poartă alergând goi în jurul vetrei)" (Vernant 1995: 221). Molitva care încă se mai face la opt zile de la naştere se mai numeşte şi „molifta de nume", cât despre celelalte două gesturi rituale asemănarea este mai mult decât grăitoare, din perspectiva arhaicităţii culturale.

La români, chiar şi atunci când mama nu năştea pe vatră, copilul era aşezat imediat după naştere pe platforma acesteia şi, în felul acesta, spiritul tutelar al casei îl lua sub pavăza sa. Răspunsurile la chestionarele Atlasului etnografic român au atestat această practică în Petrova – Maramureş, Zagra – Bistriţa-Năsăud, Hobiţa – Hunedoara. Ea a fost explicată prin înrâurirea magică întâlnită şi în Moldova: „Se punea copilul pe cuptor (care era făcut din piatră), ca el să fie trainic ca piatra şi tare ca hornul" (Şanţ – Bistriţa-Năsăud) (*Sărbători* 2003: 337). Gestul pare instinctiv într-o povestire autobiografică înregistrată în iulie 2009 în localitatea Ibăneşti din judeţul Botoşani: femeia a născut singură acasă şi a pus copilul pe cuptor până la sosirea moaşei, având convingerea că fătul este mort. Atunci când a sosit, *bunica* a descoperit că acesta trăieşte şi a îndeplinit toate gesturile necesare unui nou-născut[3].

Lovitul uşor de sobă şi aşezarea nou-născutului pe vatră se află în aceeaşi categorie a semanticii magice ca şi curăţarea copilului imediat după naştere în Pleşoiu – Dolj: „se spală copilul cu apă rece dintr-o oală nouă, ţinându-l pe vatra focului; din oală nouă ca să aibe glas ca oala nouă şi pe vatra focului, ca să fugă relele de el ca de foc" (Laugier 1910: 51). Lustraţia pare dublă în acest rit, fiindcă ea se face graţie celor două elemente primordiale – apa şi focul. În plus, spiritul ce sălăşluieşte în vatră veghează asupra mutaţiei existenţiale a copilului. Ritualul *mânecilor moaşei*, cunoscut în Ucraina sub numele „turnarea apei", este securizat în zona menţionată prin vărsarea sub sobă a agheasmei rămase după curăţarea mâinilor (Boriak 2002: 41). Practica unifică stratul cultural anterior cu credinţa în elementul acvatic specific creştinismului.

Importanţa majoră a focului din vatră face să se oficieze nunţi şi botezuri în faţa acesteia. Petru Caraman a arătat cum simpla atingere a fetei de vatra din casa băiatului care a înşelat-o îi schimbă statutul şi ea devine femeie măritată. „Nimeni nu mai are dreptul să o alunge din casă şi deci putem spune că mariajul este un fapt împlinit, fiindcă ceremonia religioasă, ce poate avea loc sau nu după acest moment,

[3] AFMB, Cd. 1006, Inf. Aurelia Racu, 70 ani.

reprezintă o chestiune secundară" (Caraman 1988: 101). În acelaşi registru se situează practica botezului grabnic, care evită catastrofa ontologică a morţii unui copilul nebotezat. În localitatea Bratuia din Gorj, „obiceiul se numea botezul la vatra focului, cu apă şi busuioc. Botezul îl făcea orice femeie, rudă, care se nimerea acolo" (*Sărbători* 2001: 37). Reminiscenţele în planul inconştientului colectiv ale valenţei de altar unde erau venerate divinităţi precum Hestia, Agnis şi alţii au dus la persistenţa unor asemenea practici echivalente cu ceremonialele creştine. Altarul bisericesc şi vatra casei devin sinonime în plan cultural, datorită tiparului spiritual comun al adulării instanţelor supreme.

Dacă în faza liminară apropierea femeii de foc corespunde prescripţiilor rituale, etapa postliminară, a lehuziei, se află la un antipod simbolic, prin tabuul impus proaspetei mame. Fiind „necurată", aceasta nu trebuie să întineze spaţiul consacrat din casă, tot aşa cum nu are voie să intre în biserică. „Vatra este considerată sacră la cele mai multe dintre popoarele moderne. Nimic impur nu trebuie să se găsească nici pe ea, nici după ea, cu atât mai mult în focul din vatră, fiindcă este un păcat, după credinţa populară. Reiese în mod clar că avem de-a face cu reminiscenţele unui cult religios din care nu a mai rămas decât acest respect pentru locul ce era cândva altar şi sălaş al divinităţilor complet dispărute din tradiţie astăzi" (Caraman 1988: 120–121).

Primul cerc trasat de noua condiţie existenţială delimitează sursa de căldură a gospodăriei şi opreşte contactul lehuzei cu focul. În primele opt zile după naştere, cea mai fermă coerciţie se referă la vatră: femeia nu are voie să facă focul, să pună lemne în sobă, să se apropie de plită şi mai ales i se interzice să facă mâncare. Profanarea vetrei prin apropierea de ea în stare impură are repercusiuni nefaste asupra copilului, care va avea de suferit de pe urma principiului ignic, întrupat în divinitatea Hestia la greci: el „tcicî pi plitî" (Dolheştii Mari – Suceava), se frige (Copălău – Botoşani, Bira – Neamţ), fiindcă resimte o atracţie către flăcări, după cum se crede în Ruginoasa – Neamţ şi Mogoşeşti-Siret – Iaşi. Urmările *hybris*-ului sunt permanente, ceea ce constituie un argument suplimentar pentru intensitatea şi profunzimea pe care cultul vetrei o întregistrează în mentalul arhaic românesc. Pe de o parte, copilul va suferi de patima focului (Cucuieţi–Dofteana – Bacău), iar, pe de altă parte, va avea o teamă patologică de flăcări, cred sătenii din Rocna – Neamţ. Afecţiunea dermatologică denumită *focuşoare* (Rocna şi Bârjovani – Neamţ) va aminti în permanenţă de încălcarea tabuului, iar pericolul de a suferi arsuri va fi constant de-a lungul vieţii copilului, după convingerea locuitorilor din Spiridoneşti – Neamţ. Spiritul vetrei este, aşadar, unul ambivalent. Ca divinitate locală, el apără şi ajută pe membrii gospodăriei, dar devine necruţător atunci când au loc gesturi de întinare.

Dacă mama nu încalcă tabuul legat de foc, nou-născutul beneficiază doar de protecţia vetrei, adeseori manifestată printr-un *benghi* menit să distragă atenţia nedorită a oaspeţilor. Deşi este obţinut în mod frecvent din praful de pe călcâiele mamei sau ale moaşei, semnul negru de pe fruntea copilului se mai face şi cu funingine de pe sobă (Poiana–Nicoreşti – Galaţi) sau de pe cuptor (Zăneşti –

Neamţ). Aşezarea sub pavăza divinităţii vetrei devine limpede în aruncarea răului pe însuşi simbolul purificării: „Să se prindă deochiul de cărbuni!", spunea altădată moaşa din Andronești – Suceava, în timp ce lua de pe uşa sobei zgură şi făcea cruce cu ea pe fruntea copilului.

Obiceiul de a lăsa nou-născutul pe cuptor după naştere pare a fi o simplificare a practicii consemnate de Petru Caraman în satul Cetea din judeţul Bihor: „la naşterea unei fete, prima grijă a moaşei este de a pune copilul pe o lopată şi de a-l introduce în cuptor ca şi cum ar pune la copt o pâine; uneori moaşa doar mimează că îl introduce". În Germania, ritul are menirea de a preveni apariţia pistruilor mai târziu pe pielea copilului (Caraman 1988: 135), în timp ce, în Europa de Sud-Est, el are o funcţie terapeutică, după confirmarea suspiciunii că pruncul are rahitism, nu creşte sau nu vorbeşte. Aşa cum uneori copilul este trecut prin cămaşa mamei imediat după naştere – în mod preventiv, şi nu după apariţia *rociilor* –, tot astfel, moaşele introduceau copiii în cuptor în virtutea unei profilaxii magice ce se bazează pe „reîntoarceri la matrice, regresiuni la starea embrionară în vederea unei noi naşteri. Cuptorul este acel creuzet unde se înfăptuişte unirea, sânul matern în care se pregăteşte renaşterea. Numele de sân matern era dat în mod expres cuptorului vechilor emailori europeni" (Chevalier, Gheerbrant I 1995: 420).

În satul sucevean Frătăuţii Noi, obiceiul este folosit pentru vindecarea *socotelor*, o afecţiune înrudită cu atrepsia: „se pune pe lopata de pâne făină, face copilul urmă în cruce, îl dai în cuptor şi se face copilul gras". În Tansa – Iaşi, cuptorul este „conştientizat" asupra procedeului de terapie magică, fiindcă mama spune în timpul practicii: „Nu bag pâni, bag un copil slab". Această a doua naştere a copilului are valoarea unei „înnoiri", în termenii lui C.G. Jung, o restauraţie care i se „întâmplă" bolnavului pentru a avea parte de o transformare magică (Jung 2003: 136).

Vatra are puterea de a reconfigura zămislirea sub auspiciile dorite. Introducerea în spaţiul de ardere simbolizează o moarte a fiinţei bolnăvicioase, în timp ce scoaterea în chip de coptură are proporţiile unui renaşteri consacrate. În Galiţia, copilul suferind este introdus în cuptor de nouă ori pe lopată, iar în Ucraina un dialog completează ritualul de expiere a bolii: „vindecătoarea introduce bolnavul în cuptorul rece şi face focul în portiţa lui. Mama care o asistă trebuie să înconjoare casa de trei ori şi s-o întrebe de fiecare dată: «Ce faci tu, bunică?», pentru a răspunde un răspuns stereotip: «Coc pâine». În Polesia, unde se practică acelaşi tratament, dialogul este mai complet: «Ce faceţi?» întreabă asistenta de pe culoar: «Noi coacem bătrâneţea»; «Coaceţi, coaceţi, trebuie coaptă bine!»" (Kabakova 1992: 34). La fel ca în cazul altor rituri de reparaţie simbolică, planul conversaţional vine să întărească gestica magică printr-o vizibilitate publică şi un joc de măşti rituale. Metaforele folosite pentru copil, pâinea, gânsacul, buturuga de vie, constituie imagini-cheie pentru statutul existenţial de moment şi fac parte dintr-un cod cunoscut de întreaga comunitate.

Înconjurarea casei apare şi în cadrul riturilor funebre, imediat după survenirea decesului în familie (cu rolul de a opri răspândirea morbului funest, de a scoate gospodăria din plan social prin delimitarea cu focul catartic al lumânării). Revenind

la riturile de naştere, în Malaezia, „după perioada de izolare, mama iese şi poziţionează picioarele copilului pe pământ. Apoi, ea îl ia din nou în braţe şi face turul casei sale de trei ori, pentru ca, hai să spunem aşa, pruncul să-şi amintească de vatra sa de origine" (Bartoli 2007: 237). Asemenea găinii care este învârtită după horn pentru a nu se depărta de casă, pruncul devine „legat" pe cale magică de casa părintească. Ritul este sintetic, pentru că topeşte implicaţiile de integrare a copilului în mediul social, sugerate de prima ieşire a mamei şi luarea în posesiune a pământului prin aşezarea picioruşelor pe sol, în venerarea spaţiului casnic. Acest ultim cult menţionat are şi la noi scopuri apotropaice: „ritul circumambulatoriu urmărea înşelarea spiritelor rău-voitoare. Acestea trebuiau să piardă urma copilului bolnav, nu numai prin faptul că i se schimbase numele, ci şi pe calea pecetluirii locului unde se afla, prin forţa *cercului magic* multiplicat de trei ori" (Ciubotaru 2011: 10).

Multitudinea implicaţiilor trecute în revistă poate explica un motiv din ciclul de basme *Călătoria lui Dumnezeu pe pământ*, în care copilul din leagăn este pus pe vatra fierbinte sau în cuptorul încins. Spre surprinderea gospodarilor, pe vatră creşte iarbă, iar pruncul este găsit jucându-se cu mere de aur (Şăineanu 1978: 387). Miracolul poate fi pus pe seama Larilor şi Penaţilor ce nu permit distrugerea fiinţelor aflate sub protecţia/ocrotirea lor, cu atât mai mult în spaţiul care are funcţia unui altar pentru adularea lor.

Vatra are puterea de a anula şi contagiunile cu spiritele răuvoitoare despre care se spune că bântuie după lăsarea întunericului. O grijă importantă a mamelor, în special până la botez, este de a nu uita scutecele copilului pe sârmă afară, după apus. Remedierea acestei greşeli constă, după relatările sucevenilor din Fundu Moldovei, Glodu, Sadova şi Vama, în scuturarea rufelor deasupra sobei. Petru Caraman completează în studiul său această informaţie cu date etnografice din Bucureşti şi Cetea – Bihor, localităţi în care scutecele se scutură pe vatră sau în faţa ei, pe şemineu sau chiar în faţa aragazului. Spiritele malefice sunt alungate „nu datorită purificării prin focul ce se face aici, dat fiind că e posibil să nu existe foc în vatră, ci graţie unui anumit geniu protector ce se află în sălaşul său din vatră (sau în cuptor, şemineu, aragaz)" (Caraman 1988: 130–131). Orice s-ar fi prins de pelincile nou-născutului cade pe spaţiul sacru şi este anulat de puterile benefice ale spiritului tutelar al casei.

Este evident deja că existenţa vetrei şi a cuptorului constituia un centru al existenţei tradiţionale, sursa binelui material şi spiritual. În acest context, distrugerea lui devenea sinonimă cu năruirea familiei în plan fizic şi spiritual. Practica descolindatului pedepsea astfel în mod hiperbolic gospodăria care a refuzat obiceiul calendaristic. Sunt vizate hornul, şi prin el vatra, dar şi cuptorul de pâine, care este distrus cu toiegele rituale (Caraman 1997: 216–217). Anularea lăcaşului în care se află spiritele tutelare ale casei atrage atât o răzbunare asupra familiei ce a ofensat colindătorii, cât şi un abandon din partea spiritelor protectoare. Rămasă fără pavăză magică, familia avea de înfruntat o soartă nefastă, iar eventualele întâmplări nefericite confirmau fără urmă de îndoială această cauzalitate mistică în ochii mediului social.

Călătorii contemporani în ţările locuite de mongoli află curând că nu au voie să se apropie de vatra din casa pe care o vizitează. Spaţiul consacrat din microcosmosul familial este astfel păzit de influenţele nefaste concentrate de simbolul străinului. Acelaşi popor interzicea pe vremea lui Genghis-Han atingerea pragului unui aşezământ la intrarea în acesta, iar încălcarea prescripţiei atrăgea instantaneu sentinţa decapitării. Potrivit relatării lui Plano Carpini din secolul al XIII-lea, „oricine atingea pragul unei colibe sau cort al vreunui prinţ tătar era scos cu forţa printr-o gaură făcută special sub colibă sau cort şi, apoi, omorât fără milă" (Frazer 1995: 188). Analizând preceptul din *Vechiul Testament* conform căruia păşitul peste prag este un păcat, J.G. Frazer oferă o sumedenie de exemple de la civilizaţii diferite ale lumii. Filistinii, sirienii, chinezii din Pekin, iranienii, africanii din Nandi, marocanii, dar şi indigenii Korva (Mirzapur) sau Kurmi (India) şi kalmucii evită atingerea pragului unei case. În provinciile centrale ale Indiei, explicaţia este revelatoare: „Nimeni nu trebuie să se aşeze pe pragul unei case; este reşedinţa lui Lakshmi, zeiţa bogăţiei, şi aşezându-te acolo înseamnă că n-o respecţi" (Frazer 1995: 190). În continuarea analizei, Frazer pune acest spaţiu în legătură cu zeiţa castă Vesta, cu paznicul divin Lumentinus şi cu practica îngropării morţilor din familie la prag.

Un punct comun între cele două spaţii, vatra şi pragul, este faptul că naşterile se petreceau aici, sub veghea divinităţilor familiale. În Tamil Nadu, stat aflat în sudul Indiei, femeile încă mai preferă să nască în pragul casei (Van Hollen 2003: 3), decât să meargă în spitale, locuri impersonale şi expuse hazardului. De asemenea, atât vatra, cât şi pragul reprezintă spaţii în care se îngropau altădată morţii şi, până de curând, placentele nou-născuţilor, dar şi buricul uscat, toate considerate nişte rezervoare de energie vitală care nu trebuie înstrăinate de gospodărie. La fel ca în Anglia, unde se crede în plus că placenta îngropată la prag păzeşte gospodăria de incendii sau alte dezastre (Franklin 2005: 93) sau în Rusia (Haney 1999: 56), la Ibăneşti – Botoşani *locul copilului* se îngropa în spaţiul de sub uşă „sî nu sî prindî nimic di copil şi di femei". Tot aici era introdus buricul care se usca şi cădea după prima săptămână de viaţă, din dorinţa de a securiza ambele fiinţe ale căror ţesuturi au fost depozitate în punctul sacru de convergenţă a lumilor. În anul 2000, cercetători bucureşteni au cules informaţii similare din Hunedoara, în localităţile Boşorod şi Cioclovina, unde femeile obişnuiau să îngroape *locul copilului* la streaşina casei (Ţîrcomnicu, David 2002: 378). Tot la prag se îngropa în Danzig (Polonia) părul tăiat, într-un sac special (Frazer 1980: 210), gest din care transpare clar ofranda către spiritul protector al casei ce îşi are reşedinţa în spaţiul de sub uşă.

Datorită principiului homeopatic al magiei, placenta şi buricul asigură prezenţa spiritului tutelar alături de persoanele cărora le-au aparţinut, constituind în acelaşi timp o ofrandă. La populaţia rurală din Carolina de Nord, Statele Unite ale Americii, la începutul secolului trecut încă se mai arunca buricul mumificat în sobă (Mongeau, Smith, Maney 1961: 501), şi putem intui în acest gest mai degrabă o intenţie magică, decât una igienică. Ca şi în cazul şuviţei tăiate din părul defunctului înainte de plecarea la cimitir, aceste elemente corporale trebuie să

rămână la casă, pentru că ele concentrează norocul gospodăriei, energia vitală a membrilor ei. Din aceleaşi raţiuni magice, în Boşorod – Hunedoara, buricul mumificat era păstrat la grindă sau la streaşina casei (Ţîrcomnicu, David 2002: 377–378). Deşi maniera atestată pe continentul american pare contrastantă, focul din sobă nu distruge rezervorul de energie vitală, ci îl transportă direct către receptorul ofrandei, în perspectiva magică asupra lumii.

Concentrarea semnificaţiilor sacre provenite atât de la divinităţile rezidente la prag, cât şi din stocarea substanţelor organice învestite cu putere numinoasă justifică multitudinea superstiţiilor încă vii astăzi, chiar şi în mediul urban, de tipul tabuului marcat de îmbrăţişarea în prag, gestul de a da ceva de pomană peste prag sau trecerea miresei în braţe peste prag. Ieşirea din casă restricţionează acţiunile umane şi confirmă statutul ei special: „peste prag nu pot vorbi doi, unul în tindă şi unul afară ori în casă" („Ion Creangă" 2007: 306). Tabuul este menit să protejeze încărcătura sacră care poate fi irosită prin gesturi din profan şi care devine totodată periculoasă, dacă se comit ofensări involuntare ale spiritului locului.

La nivel paremiologic, spaţiul de trecere beneficiază de o serie de expresii relevante: *a pune piciorul în prag* – cu sensul de asumare a autorităţii într-o situaţie, deci de preluare simbolică a spiritelor tutelare ale locului şi momentului; *a trece pragul cuiva* – „a face o vizită"; *a da cu capul de pragul de sus* – însemnând „a te confrunta cu anumite circumstanţe dificile". Ultima formulă cristalizată poate avea o bază etnografică, în directă legătură cu arhitectura caselor tradiţionale, la care uşa foarte mică şi limita de jos proeminentă obligă o poziţionare sfioasă a corpului în momentul intrării şi face imposibilă călcarea pragului, în deplină conformitate cu credinţele arhaice atestate de J.G. Frazer şi alţii. În acest mod are loc o atenţionare asupra unui punct important, precizat în a doua parte a zicerii: *până nu dai cu capul de pragul de sus, nu îl vezi pe cel de jos*. Două formule consemnate de Iuliu Zanne în anul 1899 sunt mai transparente în ceea ce priveşte funcţia sacră a pragului. Se spune „a bé pentru pragul uşei – a bé când nu mai ţi-e sete" şi „a fi pragul casei – a fi cel mai de sémă în casă" (Zanne 1899: 322). Ofranda din prima expresie completează semnificaţia din cea de a doua, în care pragul, şi nu stâlpul de susţinere, conform formulei mai cunoscute, reprezintă elementul fundamental al gospodăriei. Fără divinitatea de la pragul casei, familia ar fi lipsită de protecţie şi s-ar destrăma curând sub puterea forţelor negative ce pătrund în cămin nestingherite.

În etapa preliminară a graviditătii, pragul constituie un loc marcat negativ pentru viitoarea mamă. Convingerea că zăbovirea femeii însărcinate în uşă provoacă un travaliu prelungit (deoarece copilul va copia reacţia mamei şi nu va şti dacă să iasă ori ba) este cunoscută în numeroase puncte de pe glob, din Sierra Leone, Indonezia (Lefèber, Voorhoeve 1998: 10), Canada (tribul Nootka) (Dundes 2003: 89) şi Taiwan (Bartoli 2007: 99), până la Ghigoieşti – Neamţ, cu formulări foarte asemănătoare. În Moldova se crede că pruncul va sta şi el în prag la naştere, dar şi că va avea de suferit în plan estetic în urma greşelii comise de mamă. „Buza

de iepure" cu care se naşte copilul este cauzată de faptul că pe timpul sarcinii femeia a stat în uşă şi un răuvoitor a lovit pragul cu securea (Lichitişeni – Bacău) ori de faptul că gravida a tăiat lemne pe prag (Farcaşa – Neamţ, Gohor – Galaţi). Alt tip de însemnare fizică a pruncului constă în modificarea patologică a coloanei vertebrale: dacă mama lui a stat în prag în timpul sarcinii, copilul se va naşte cu gheb, consideră localnicii din Drăgăneşti – Neamţ. Şi pruncul ce ţine gura căscată în primele secunde de viaţă poartă un stigmat al nesocotirii locului sfânt, potrivit gălăţenilor din Brăhăşeşti. Ofensa adusă spiritelor pragului condamnă, pe de o parte, mama la chinuri prelungite, iar, pe de altă parte, mutilează copilul încă nenăscut în momentul sacrilegiului.

Momentul critic al naşterii este amânat de zăbovirea în uşă, fiindcă spaţiul de intrare în casă este traversat de multe persoane şi gravida trebuie să aştepte trecerea lor pentru un timp (Petru Vodă – Neamţ) cu durată magică. Izbirea pragului cu piciorul este o practică de uşurare a naşterii întâlnită în majoritatea localităţilor moldoveneşti şi pare a încerca o remediere a greşelii comise în timpul sarcinii. Gravida dădea cu piciorul în prag de trei ori potrivit relatărilor întâlnite în patru judeţe sau de atâtea ori câţi oameni l-au trecut (Humosu-Iaşi). Raportarea la traficul găzduit de acest spaţiu intră în sfera magiei simpatetice: „cum merge lumea repede peste prag, aşa să iasă copilul repede" (Păltiniş – Botoşani).

Pusă de bunică să lovească pragul, femeia în travaliu spunea: „Uşî, uşî, cum te-ai dischis tu, aşa sî nasc eu" (Tecuci – Galaţi) sau; „Hai, pragule, c-o să fac!", de trei ori (Covasna – Iaşi). Dincolo de analogia magică vizibilă în prima formulă este necesar să remarcăm o nouă similitudine între spaţiul destinat focului şi ieşirea din casă, adăugând o altă informaţie etnografică din Rădeana – Bacău. Aici, viitoarea mamă dădea cu piciorul în vatra sobei pentru a-şi scurta suferinţa. La fel ca în momentul în care femeia se prinde cu mâinile de cuptor pentru a expulza mai uşor fătul, datul cu piciorul în prag şi lovitul sobei constituie acte de invocare a spiritelor casei şi a strămbunilor, o rugăciune profană declarativă chiar sub forma „Hai, pragule, c-o să fac!". Asemenea gestului apotropaic de a bate în lemn când un gând negativ ne tulbură, modalitatea de atingere a locului privilegiat (sau a substanţei, în cazul lemnului) trebuie să fie atentă şi nu brutală, doar pentru a trezi divinităţile aflate în acel punct consacrat, pentru a le atenţiona că este nevoie de ajutorul lor. În aceeaşi categorie de semnalare magică intră lovirea copilului nou-născut de sobă şi practica moaşelor de a-şi târâi picioarele de prag (Ibăneşti – Botoşani). Aparent mai violente sunt modalităţile de avertizare a spiritelor tutelare cu ajutorul fierului: crestarea de trei ori în formă de cruce a pragului (Bistricioara – Neamţ), lovirea lui cu toporul ori despicarea unei bucăţi de lemn din prag (Dragosloveni – Neamţ). Obiceiul din urmă aminteşte de practica de prevenire a avortului spontan, atestată în Mitoc – Botoşani. Aici, femeii ameninţate să piardă sarcina i se tăia o aşchie de la icoană sau din colţurile casei, ceea ce creează un raport de sinonimie magică între cele trei elemente, deşi nu fac parte din aceleaşi perioade culturale, din punct de vedere istoric (cultul pragului premerge iconolatria creştină).

Paralel cu spălarea nou-născutului pe vatră apare obiceiul curățării acestuia în spațiul de trecere dinspre universul familial intim către domeniul amplu al gospodăriei şi al satului: „se duce copilul la uşe de către o femeie şi i se toarnă apă rece în cap, pentru ca în viața lui să rabde de frig" (Grindeni – Dolj) (Laugier 1910: 51). Divinitățile vetrei şi ale pragului sunt luate ca martori ai ceremonialului de integrare a pruncului şi, în aceleaşi timp, sunt solicitate să ia sub aripa lor protectoare noul locatar al casei pe care ele o patronează.

Tot un moment liminar îl reprezintă aducerea pruncului creştinat acasă de către naşi. În Lituania, „când se aduce de la biserică un copil care tocmai a fost botezat, tatăl îl ține un moment deasupra pragului, ca să pună noul membru al familiei sub protecția divinităților domestice" (Frazer 1995: 193). Gestul din spațiul baltic provoacă imediat asocierea cu obiceiul general românesc de a stinge lumânarea de botez prin presarea de pragul de sus, în semnul crucii. Înainte de a fi dus la lăcaşul de cult, pruncul trecea peste zahăr, busuioc şi jăraticul aşezat pe prag (Rogoşeşti – Botoşani). Prima ieşire din spațiul familial se făcea prin această poartă de foc, „să nu cadă ceva rău pe copil", sensul apotropaic fiind completat de puterea augurală a alimentului dulce şi a plantei sacralizate.

Alte obiceiuri împlinite în acest punct al casei se referă la deprinderea mersului, înțărcare şi aflarea viitoarei meserii. Toate aceste rituri de început îl pun pe copil sub pavăza divinității locale, ceea ce aduce auspiciile dorite pe tot parcursul vieții. Piedica nevăzută care opreşte paşii copilului se secționează în satele ieşene Mogoşeşti-Siret şi Costeşti pe prag, întocmai ca în Stâncăşeni – Vaslui şi Bogza – Vrancea. În Moldoveni – Neamț, obiectele menite să indice ocupația pe care o va avea copilul sunt aşezate pe prag, care devine un decor sacralizat cu putere de revelare a viitorului. Mai frecventă este practica de a aşeza după prag sau la uşă un ou şi alte lucruri atrăgătoare pentru copilul care trebuie să se dezvețe de supt. Ritul de trecere are un corespondent arhitectural conştientizat în localitatea ieşeană Uda: „Cum o trecut pragu, aşa sî uiti el di țâțî!", spune mama ce supraveghează mersul şovăielnic al pruncului său.

În cazul riturilor de reparație simbolică, „a sta pe prag înseamnă a te pune sub protecția stăpânului casei: zeu, demnitar, simplu țăran" (Chevalier, Gheerbrant III 1995: 420). În mod evident, corectarea defectelor din naştere se adresează unei instanțe divine, iar nu umane. În Transilvania anului 1913, obiceiul se desfăşura astfel: „când nou născutul are ceva semn pe corp, nasul turtit, capul mare etc. e credința că mamă-sa când a fost însărcinată cu el s-a mirat pe cineva, care are defectul acelaşi. În trei dumineci dimineața, când trage prima dată la biserică clopotul, mama pune mătura cruciş peste pragul uşei şi luând copilul în brațe, cu lumina de la cununia ei în mână, se pune pe mătură şi dă țâță copilaşului cugetând la cele persoane, pe cari le bănueşte că s-ar fi mirat pe ele. Această să poate face cu efect numai până la etatea copilaşului de şase săptămâni" („Ion Creangă" 2007: 21). În prezent, practica este cunoscută şi aplicată în multe localități din Moldova, urmărindu-se remedierea semnelor din naştere, a guşii sau a strabismului. Alăptarea în pragul casei se face, pentru trei săptămâni la rând, duminica (la fel ca

acum un secol) în Bivolari – Iaşi şi satele sucevene Frasin şi Vama, în timp ce mamele din Breaza şi Horodniceni – Suceava îndeplinesc ritualul concomitent cu activitatea din biserică (se toacă sau se trag clopotele), în şase duminici consecutive. O altă asemănare în timp şi spațiu între practicile terapeutice constă în convingerea că numai pe durata primelor şase săptămâni de viață (deci în etapa liminară a ritului de trecere) metoda magică are puterea de a remedia greşelile comise în timpul sarcinii, după cum relatează sătenii din Rânghileşti – Botoşani şi Frătăuții Noi – Suceava. Prin extensie şi contaminare semantică, pragul bisericii capătă aceleaşi proprietăți vindecătoare în Ceahlău – Neamț şi Zăneşti – Suceava. În plan lingvistic, se face paralela între slujba religioasă şi vindecare: „Popa toacî, buba sacî!" (Uda – Iaşi) sau „Popa toacî, sămnu ista sacî!" (Horodniceni – Suceava). Tiparul magic este acelaşi cu metoda de tratare a umflăturii numite *broască*: „Poapa toacî,/ Broasca sacî" (Şendreşti – Bacău) (Ciubotaru 2005: 129), performată, de asemenea, în prag.

Analogia cu momentul religios reprezintă un antidot magic şi pentru mutenie. Mama stă în prag în timp ce se aude sunetul ceremonial şi spune: „Cum toacă popa, aşa să-i umble şi gura băiatului" (Hârja – Bacău). Şi tragerea clopotului este de ajutor, dacă are loc simultan cu gestul copilului tăcut de a bea apă dintr-un clopoțel (Cucuieți – Dofteana – Bacău). *Tăierea piedicii* nevăzute a copilului care învață să meargă se face, în multe localități moldovene, când se toacă, se trag clopotele sau doar se ține slujbă în biserică. În spațiul sloven, momentul acționării clopotelor a intrat în textul ritual al unui descântec, ca dovadă a puterii sale apotropaice: „All the blessed churchbells ring, ring/And chase away the black fog" [„Toate clopotele binecuvântate sună, sună/ Şi alungă ceața neagră"] (Kropej 2009: 146). Şi alte momente ale serviciului religios sunt valorificate magic, cum ar fi ieşirea preotului din biserică (Ciubotaru 2005: 166) sau evangheliile citite în Joia Patimilor (Timotin 2010: 310), care au putere împotriva frigurilor.

Dacă pentru semnele din naştere mama stă cu copilul în pragul casei şi îl alăptează înainte de răsăritul soarelui (Bivolari – Iaşi, Frătăuții Noi şi Vicovu de Jos – Suceava), în cazul *aprinderii de creieri*, la Rânghileşti – Botoşani, perioada de la amurg are puterea de a preveni insolația. Bolnavul „era aşezat pe prag, cu fruntea legată şi ochii spre cer, ținând pe cap o strachină cu apă, şi nu vorbea cu nimeni până la asfințit, «să nu i se aprindă creierii»" (Ciubotaru 2005: 114). Scăderea intensității luminii solare contracarează efectul astrului din miezul zilei, în timp ce răsăritul are menirea de a induce o dezvoltare benefică atât la nivel fizic, cât şi al capacităților de exprimare verbală. O profilaxie a deranjamentului gastric la sugari consta în alăptarea în prag a copilului, dacă mama se întorcea înfierbântată de la câmp. În plus, ea îşi aşeza mătura şi cleştele sub picior (Tansa – Iaşi), obiecte casnice valorificate în special sub ipostaza de paznici ai pruncului nebotezat. În Drăguş – Braşov, în anul 1929, mama remedia defectele copilul într-un mod similar: „dacă mama s-a mirat de vreun purcel, porumbel şi copilul face ca ei, mama îi dă țâță în prag cu picioarele pe mătură, privind în casă în trei

vineri" (Cristescu-Golopenţia 1944: 56). Invocarea spiritului casei este întărită prin concentrarea privirii în interiorul casei ce se află sub tutela simbolică a Vestei.

O practică de refacere simbolică a naşterii, culeasă în satul ieşean Tansa, cumulează virtuţile terapeutice ale cuptorului cu cele ale pragului, în care se mimează coacerea: „dacî era copilu slab, omu sî dizbracî şî umblî călari pi lopatî şî pi corciovî. Femeia sta în prag cu ceaunu pi chirostei. El când trecea, întreba: «Ce faci acolo?». «Cerb carni slabî s-o fac grasî». Întreba de trei ori. Se făcea în trei duminici". Înconjurarea casei apare şi în ritualul care vizează deprinderea abilităţilor de vorbire de către copil, dar şi în faza preliminară a obiceiurile de înmormântare, când separarea gospodăriei de restul comunităţii are o funcţie profilactică.

În Motoşeni – Bacău, spargerea unei oale de lut de pragul casei avea menirea de a opri seria deceselor în rândul copiilor din casă. În plus faţă de mimarea secvenţei de final a etapei liminare a ritului funebru, când mortul este scos din casă pentru a fi dus la cimitir, gestul are ca receptor direct spiritul tutelar al casei, care este atenţionat în mod brutal şi luat ca martor în faţa sorţii că pruncul a pierit, deci poate fi lăsat în pace de boală.

Pragul are o conotaţie accentuat funerară în reparaţia simbolică înfăptuită la înmormântarea copilului căruia nu i s-au dat colacii de botez. În multe sate din judeţul Neamţ, copturile şi celelalte elemente menite să răscumpere pruncul de la părinţii săi spirituali sunt puse într-o sită pe prag, de unde îi ridică naşul. Obiceiul are ca variantă aşezarea darurilor pe sol (Secuia – Vaslui, Priponeşti – Galaţi), raportul fiind, în mod evident, de sinonimie magică. Poarta spre lumea morţilor este totuna cu spaţiul de ieşire din casă în special datorită obiceiului străvechi de îngropare a membrilor familiei în acest punct al gospodăriei. Colacii sau pomul de înmormântare dat de pomană pe prag se transsubstanţializează în lumea morţilor şi încheie un ciclu ontologic în două lumi concomitent: în plan fenomenal, naşul îşi primeşte răsplata, în timp ce, în postexistenţă, copilul va beneficia de liniştea unei datini împlinite. „Simbol al separaţiei" (Chevalier, Gheerbrant 1995 III: 230) compatibil cu riturile de trecere, sita întoarsă pe care se dau colacii pentru copilul mort primeşte o utilitate magică şi în vrăjile de dragoste. Grija cu care este manevrată în viaţa gospodărească atrage atenţia că ea face parte din categoria obiectelor sacralizate, printre care mai regăsim şi lingura, melesteul sau jugul boilor.

BIBLIOGRAFIE

Bartoli 2007 = Lise Bartoli, *Venir au monde. Les rites de l'enfantement sur les cinq continents*, Paris, Édition Payot & Rivages.

Boriak 2002 = Olena Boriak, *The Midwife in Traditional Ukranian Culture: Ritual, Folklore and Mythology*, în „Folklorica. Journal of the Slavic and East European Folklore Association", vol. VII, nr. 2, p. 29–49.

Caraman 1988 = Petru Caraman, *Une ancienne coutume de mariage. Étude d'ethnographie du Sud-Est européen*, în vol. *Studii de folclor*, vol. II, ediţie îngrijită de Viorica Săvulescu, studiu introductiv şi tabel cronologic de Iordan Datcu, Bucureşti, Editura Minerva.

Caraman 1997 = Petru Caraman, *Descolindatul în Orientul şi Sud-Estul Europei. Studiu de folclor comparat*, ediţie îngrijită şi postfaţă de Ion H. Ciubotaru, Iaşi, Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza".

Chevalier, Gheerbrant 1995 = Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *Dicţionar de simboluri. Mituri, vise, obiceiuri, gesturi, forme, figuri, culori, numere*, vol. I–III, Bucureşti, Editura Artemis.

Ciubotaru 2005 = Silvia Ciubotaru, *Folclorul medical din Moldova. Tipologie şi corpus de texte*, Iaşi, Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza".

Ciubotaru 2011 = Ion H. Ciubotaru, *Introducere* la Petru Caraman, *Conceptul frumuseţii umane reflectat în antroponimie la români şi în sud-estul Europei*, ediţie îngrijită, indice şi bibliografie de Silvia Ciubotaru, Iaşi, Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza".

Cristescu-Golopenţia 1944 = Ştefania Cristescu-Golopenţia, *Drăguş, un sat din Ţara Oltului (Făgăraş). Manifestări spirituale. Credinţe şi rituri magice*, Bucureşti, Institutul de Ştiinţe Sociale al României.

Diacon 2002 = Vasile Diacon, *Etnografie şi folclor pe Suha bucovineană. Obiceiuri şi credinţe*, Iaşi, Editura Unirea.

Dundes 2003 = Lauren Dundes (ed.), *The Manner Born: Birth Rites in Cross-Cultural Perspective*, Walnut Creek, AltaMira Press.

Franklin 2005 = Rosalind Franklin, *Baby Lore. Superstitions & Old Wives Tales from the World Over, Related to Pregnacy, Birth & Babycare*, West Sussex, Diggory Press.

Frazer 1980 = James George Frazer, *Creanga de aur*, vol. II, traducere de Octavian Nistor, note de Gabriela Duda, Bucureşti, Editura Minerva.

Frazer 1995 = James George Frazer, *Folclorul în Vechiul Testament*, traducere şi adaptare Harry Kuller, Bucureşti, Editura Scripta.

Giosu 1996 = Ştefan Giosu, *Sinonime regionale ale verbului* ***a (se) naşte***, în „Analele Universităţii din Iaşi", seria IIIe. Lingvistică, tomul XLI–XLII/1995–1996, p. 55–63.

Greimas 1997 = Algirdas Julien Greimas, *Despre zei şi despre oameni. Studii de mitologie lituaniană*, traducere de Rodica Paliga, glosar de termeni şi divinităţi lituaniene de Sorin Paliga, Bucureşti, Editura Meridiane.

„Ion Creangă" 2007 = „Ion Creangă". Revistă de limbă, literatură şi artă populară, ediţie anastatică, vol. VII (ediţie iniţiată şi coordonată de Rodica Pop, Vaslui).

Jung 2003 = C.G. Jung, *Opere complete*, vol. I, *Arhetipurile şi inconştientul colectiv*, traducere din limba germană de Dana Verescu şi Vasile Dem. Zamfirescu, Bucureşti, Editura Trei.

Kabakova 1992 = Galina Kabakova, *Les femmes-recipients, les enfants-produits*, în „Études et documents balkaniques et mediterranéens", no. 16, Paris, p. 27–36.

Kropej 2009 = Monika Kropej, *Slovenian Charms between South Slavic and Central European Tradition*, în *Charms, Charmers and Charming. International Research on Verbal Magic*, edited by Jonathan Roper, Hampshire, New York, Palgrave Macmillan.

Laugier 1910 = Ch.H. Laugier, *Sănătatea în Dolj. Monografie sanitară*, Craiova, Institutul Grafic „Samitca".

Lefèber, Voorhoeve 1998 = Yvonne Lefèber, H.W.A. Voorhoeve, *Indigenous Customs in Childbirth and Child Care*, Assen, Van Gorcum.

Marian 1994 = Simeon Florea Marian, *Sărbătorile la români. Studiu etnografic*, ediţie îngrijită şi introducere de Iordan Datcu, vol. II, Bucureşti, Editura Fundaţiei Culturale Române.

Marian 1995 = Simeon Florea Marian, *Naşterea la români. Studiu etnografic*, ediţie critică de Teofil Teaha, Ioan Şerb, Ioan Ilişiu, text stabilit de Teofil Teaha, Bucureşti, Editura „Grai şi Suflet – Cultura Naţională".

Mongeau, Smith, Maney 1961 = Beatrice Mongeau, Harvey L. Smith, Ann C. Maney, *The "Granny" Midwife: Changing Roles and Functions of a Folk Practitioner*, în „The American Journal of Sociology", vol. 66, nr. 5, p. 497–505.

Noica 1996 = Constantin Noica, *Sentimentul românesc al fiinţei*, Bucureşti, Editura Humanitas.

Olteanu 1999 = Antoaneta Olteanu, *Şcoala de solomonie. Divinaţie şi vrăjitorie în context comparat*, Bucureşti, Editura Paideia.

Olteanu 2009 = Antoaneta Olteanu, *Reprezentări ale spațiului în credințele populare românești*, București, Editura Paideia.
Pamfile 1997 = Tudor Pamfile, *Mitologie românească*, ediție îngrijită, cu studiu introductiv și notă asupra ediției de Mihai Alexandru Canciovici, București, Editura ALLFA.
Pavelescu 1945 = Gh. Pavelescu, *Cercetări folclorice în sudul județului Bihor*, în „Anuarul Arhivei de Folclor", VII, Sibiu, p. 35–122.
Sărbători 2001 = *Sărbători și obiceiuri*. Răspunsuri la chestionarele *Atlasului etnografic român*, vol. I, *Oltenia*, București, Editura Enciclopedică.
Sărbători 2002 = *Sărbători și obiceiuri*. Răspunsuri la chestionarele *Atlasului etnografic român*, vol. II, *Banat, Crișana, Maramureș*, București, Editura Enciclopedică.
Sărbători 2003 = *Sărbători și obiceiuri*. Răspunsuri la chestionarele *Atlasului etnografic român*, vol. III, *Transilvania*, București, Editura Enciclopedică.
Șăineanu 1978 = Lazăr Șăineanu, *Basmele române în comparațiune cu legendele antice clasice și în legătură cu basmele popoarelor învecinate și ale tuturor popoarelor romanice*, ediție îngrijită de Ruxandra Niculescu, prefață de Ovidiu Bârlea, București, Editura Minerva.
Haney 1999 = Jack V. Haney, *An Introduction to the Russian Folktale*, New York, M.E. Sharpe Inc.
Timotin 2010: Emanuela Timotin, *Descântecele manuscrise românești (secolele al XVII – al XIX-lea)*, ediție critică, studii lingvistice și filologice, București, Editura Academiei Române.
Țîrcomnicu, David 2002 = Emil Țîrcomnicu, Lucian David, *Cercetări de teren în Platforma Luncani – obiceiurile din ciclul familial*, în „Anuarul Institutului de Etnografie și Folclor «Constantin Brăiloiu»", t. 11–13/2000–2002, București, p. 367–394.
Van Hollen 2003 = Cecilia Coale Van Hollen, *Birth on the Threshold: Childbirth and Modernity in South India*, University of California Press.
Vernant 1995 = Jean-Pierre Vernant, *Mit și gândire în Grecia Antică. Studii de psihologie istorică*, traducere de Zoe Petre și Andrei Niculescu, cuvânt-înainte de Zoe Petre, București, Editura Meridiane.
Zanne 1899 = Iuliu Zanne, *Proverbele românilor din România, Basarabia, Bucovina, Ungaria, Istria și Macedonia*, vol. III, București, Editura Librăriei Socec & Comp.

THE HEARTH AND THE THRESHOLD – SACRED SPACES FROM CHILDBIRTH CUSTOMS

ABSTRACT

The hearth and the threshold are sacred spaces ever since the human mankind started to live in houses. The article focuses on childbirth beliefs from Moldova in order to add more arguments for the importance these domestic boundaries play in the life of the traditional man. The data presented here is filed in the "Bukovina and Moldova Folklore Archive", and has been gathered from 1969 to our days. The archive was established by professor Ion H. Ciubotaru 41 years ago.

The information is presented as active, since the field work I carried for the last 6 years proved that the beliefs are familiar to most of the village inhabitants from five out of the eight Moldavian districts. The only disappearance that has to be noticed is that of the traditional birth attendant and of the superstitions she mastered. The change came from the imposed regulations that threatened the grandmothers to stop delivering babies at home, for the drop of the infant deaths.

The article uses several foreign sources but starts from the discoveries of Petru Caraman, a great scholar from Iași. He noticed that the hearth treasures forces that used to be conferred to the Greek Hestia or to the Roman Vesta.

Key-words: *folklore, childbirth beliefs, threshold, hearth, house deities.*

LE LANGAGE DIVIN. LE LANGAGE DES OISEAUX

SILVIU LUPAȘCU*

Le discours étymologique de Platon (vers 427–348/347 a.è.c.), inclus en *Kratúlos* (cf. Platon 1837 : 1–157, *Kratúlos* 388e–426d), est compris par Andrei Pleşu comme *cratophanie*, tentative de contempler la langue, de rechercher le langage tant dans l'espace incertain, insondable, de ses limites, que dans l'espace infini, ouvert par la transgression de ces limites, une expérience en mesure de rappeler la puissance (*ménos*) du dire primordial. Dans la présence du Nomothète invisible (*nomothétes, ònomatoúrgos, demiourgòs ònomáton*), l'anamnèse linguistique platonicienne vise la dialectique des « noms primitifs » (*tà prôta onómata*) et des « noms dérivés » (*tà ústera onómata*), et cette dialectique révèle *palaià phoné*, l'« ancienneté de la langue », qui est composée seulement de noms primitifs, de noms donnés par les dieux. De cette perspective, Platon décrit la déchéance ou dégénérescence du langage humain, de *palaià phoné* à *néa phoné*, « notre langue d'aujourd'hui », par la solemnisation (*tragodeîn*), par l'embellissement (*kallopismós*) ou par l'érosion sémantique provoquée par le passage du temps (cf. Pleşu 1994 : 16–21). La langue primordiale n'est pas investie seulement avec la force d'exprimer le monde, mais aussi avec la force de créer le monde, et le « nom originaire » (*ónoma*) est un être (*ón*) et une chose (*rhêma*), avant d'être un sens (*nóema*). Le Nomothète imite la nature de chaque chose (*oùsía*) par des lettres et des syllabes, et la « vertu » (*dúnamis*) des lettres met en évidence la « vertu des nombres » qui contiennent les lettres. L'onomaturge imprime la forme du « nom en soi » dans des matériaux différents pour l'usage des différents peuples, et les « noms dérivés » sont les couleurs de la lumière constante des « nombres primes », situés au-delà du temps, dans le présent éternel des idées. Les lettres se définissent comme des éléments ou des entités chargés d'énergie, comme des êtres ou des esprits de la langue, et le cosmos des lettres est consubstantiel avec l'univers composé de ciel et terre (cf. Pleşu 1994 : 38–42, 46–47).

L'antynomie entre *phùsei* et *thései* (« motivé – non motivé ») exprime la relation d'opposition et de complémentarité entre l'ontologie des « noms primitifs » et l'ontologie des « noms dérivés » : monter vers les « noms primitifs » signifie, pour

* Universitatea Dunărea de Jos, Galați, str. Domnească, nr. 47, România

ALIL, t. LII, 2012, București, p. 155–166